
Autoportrait du philosophe : du Lycée grec à l'Université médiévale

Francesco Gregorio et Catherine König-Pralong

**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/edl/383>
DOI : 10.4000/edl.383
ISSN : 2296-5084

Éditeur

Université de Lausanne

Édition imprimée

Date de publication : 15 mai 2010
Pagination : 99-116
ISBN : 978-2-940331-22-2
ISSN : 0014-2026

Référence électronique

Francesco Gregorio et Catherine König-Pralong, « Autoportrait du philosophe : du Lycée grec à l'Université médiévale », *Études de lettres* [En ligne], 1-2 | 2010, mis en ligne le 15 mai 2013, consulté le 18 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/edl/383> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/edl.383>

© Études de lettres

AUTOPOTRAIT DU PHILOSOPHE : DU LYCÉE GREC À L'UNIVERSITÉ MÉDIÉVALE

Dans le livre 10, chapitres 7 à 9 du traité éthique d'Aristote intitulé *Éthique à Nicomaque* (Athènes, env. 330 av. J.-C.), on lit un éloge de la forme de vie philosophique. Cet éloge est à la fois une synthèse des débats philosophiques portant sur les formes de vie que l'homme peut choisir et représente par ailleurs une charte du philosophe divin qui connaîtra un grand succès dans la tradition occidentale, car elle a permis aux philosophes de faire un portrait de leur propre activité intellectuelle. L'article présente le dossier aristotélicien de la question ainsi qu'un épisode médiéval : en 1247, l'évêque de Lincoln Robert Grosseteste donne la première traduction latine intégrale de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote. Albert le Grand est l'un des premiers lecteurs de cette traduction : il travaille les ambiguïtés et les nuances du texte aristotélicien et lit Aristote avec le commentaire du philosophe arabe Averroès : la figure du philosophe divin apparaît dans le monde médiéval latin.

1. La charte du philosophe divin selon Aristote

1.1. Introduction

Dans la tradition occidentale, nous rencontrons plusieurs figures qui incarnent une excellence anthropologique. Friedrich Nietzsche par exemple en compte trois : le philosophe, le saint et l'artiste. C'est sur l'histoire de la première figure que nous aimerions nous arrêter en ouvrant un dossier, celui de la figure du philosophe divin.

L'activité philosophique est une activité de l'esprit qui se prête volontiers aux héroïisations et aux idéalisations. La tradition classique nous a transmis l'image d'une auréole de bravoure qui entoure la figure du

philosophe¹. Ces traits superlatifs constituent une idéologie tenace qui débouche sur ce qu'on peut appeler un «philosophocentrisme», comme on peut parler d'eupéocentrisme². Dans ce cas, le philosophe malade de philosophocentrisme est fermement convaincu de son caractère exceptionnel et que la connaissance de quelques textes de philosophie lui donne la clé d'interprétation non seulement du monde de la pensée, mais aussi du monde tout court.

L'étude de la circulation de cette figure du philosophe divin dans la tradition occidentale nous permet d'historiser et de situer l'efficacité de cette autoreprésentation du métier de philosophe. Notre approche comporte deux étapes. La première présente les attributs du philosophe divin. Ceux-ci sont exprimés dans ce qu'on peut appeler la charte du philosophe divin, exposée au livre 10 de l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote. La seconde présente un seul épisode choisi parmi les nombreuses appropriations de cette charte au cours de l'histoire. Il s'agit de la traduction et de l'interprétation de l'*Ethique à Nicomaque* au XIII^e siècle par deux grands théologiens, Robert Grosseteste et Albert le Grand.

Le choix de cette étape médiévale repose sur un constat. Dans l'étude de la pratique de la philosophie antique, les travaux de Pierre Hadot ont mis en évidence combien la doctrine du philosophe est reliée à un choix de vie qui se présente à la manière d'un exercice spirituel³. Hadot cependant insiste moins sur un point important : si la philosophie est un choix de vie, elle est aussi une profession inscrite dans un lieu, que ce soit l'école philosophique ou encore, à partir du XIII^e siècle, l'Université. Cette inscription institutionnelle du philosophe ne va pas sans résistances : le philosophe entre en conflit avec d'autres représentants du savoir, comme les rhéteurs, les poètes, les théologiens ou les juristes. Traduire, lire, interpréter et écrire des textes constituent les activités de base du philosophe. Quand ces opérations rencontrent un texte qui dresse le portrait d'un philosophe divin, elles ont des conséquences sur l'autoreprésentation du traducteur/interprète. Ces deux vignettes que nous présentons veulent mettre en évidence combien la tradition de la

1. Voir J. Benoist, «La philosophie comme métier», p. 39 et C. Natali, «Aristotele professore?».

2. Le terme de «philosophocentrisme» est proposé par G. Cambiano, «Schiavitù e libertà dai classici», p. 39.

3. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*.

philosophie est avant tout inscrite dans une séquence de gestes liés à la circulation des textes et aux métamorphoses imposées par des choix de traduction et de lecture. Commençons par quelques remarques préliminaires.

La question du philosophe divin appartient à l'histoire des doctrines éthiques de l'Antiquité. Les éléments de base de l'éthique grecque, à savoir les notions de vertu, passion, âme et félicité sont importées dans la réflexion éthique à partir d'un contexte extra-philosophique. L'histoire de l'éthique écrite par les philosophes commence avec Platon. Les *Dialogues* construisent un lien unitaire très fort entre activité théorique du philosophe, activité politique et savoir éthique.

La *République* de Platon construit une figure forte du philosophe : l'exercice de la pensée, à savoir de la partie rationnelle de l'âme, est inscrit dans un hédonisme de la raison. Il y a chez Platon une érotique de la pensée qui fait du philosophe un habitant de l'île des Bienheureux⁴. Le philosophe représente une figure d'excellence qui maîtrise tous les savoirs pertinents et oriente la pratique des hommes. Le montage platonicien est donc très puissant : le philosophe représente la figure anthropologique d'exception, sans concurrents possibles puisqu'il les a éliminés dans ses textes.

1.2. Anthropologies aristotéliennes

Aristote procède à une dissection de la belle unité platonicienne. Il met en pièces le savoir, le dispose dans des régions dotées d'une relative autonomie⁵. Il en va ainsi de l'éthique, qui n'est plus confondue avec l'ensemble de la philosophie, mais qui est dotée d'une autonomie relative dans le cadre de la philosophie pratique.

Cette découpe du savoir réalisée par l'encyclopédie aristotélienne contient l'aspect qui nous intéresse ici. Tout comme Platon, Aristote est contraint de construire une justification de l'activité du philosophe. Car le philosophe grec a des concurrents puissants, comme les sophistes, les poètes, les rhéteurs ou encore, pour Aristote, Platon lui-même.

4. Platon, *République*, 586a.

5. Pour cette redistribution aristotélienne du savoir platonicien, voir M. Vegetti, « Il corso e il trattato. Pertinenza disciplinare e costruzione della tradizione in Aristotele ».

Contrairement à l'effet que veut projeter le philosophe, il n'est jamais au-dessus des parties. La philosophie n'en finit pas de tracer son périmètre de pertinence. Elle est toujours inscrite dans une gigantomachie des discours ; elle doit justifier sa pratique et se justifier. On trouve dans le traité éthique d'Aristote une synthèse de ce débat. Le noyau de la question met en scène trois anthropologies : une anthropologie ordinaire, une anthropologie superlative et une anthropologie naturaliste.

L'*Ethique à Nicomaque* est composée de dix livres. La quasi totalité du traité trace le portrait du protagoniste de l'éthique sur la base d'une anthropologie naturaliste et ordinaire. Malgré les efforts d'universalisation déployés par les lectures philosophiques contemporaines de ce texte, il faut tenir ferme que ce protagoniste n'est pas l'homme tout court, mais l'homme grec, adulte, mâle, libre et citoyen. En d'autres termes, Aristote entrelace les dimensions biologique, sociale et politique pour élaborer son traité éthique. Il met ainsi en place une procédure de sélection anthropologique qui aura des effets de longue durée dans la tradition occidentale, puisque la sélection implique une série d'exclusions : les dieux, les animaux, les barbares, les esclaves, les femmes et les ouvriers sont ainsi exclus de la charte éthique.

La particularité de l'*Ethique à Nicomaque* tient au fait que le traité entrelace trois types d'anthropologies : on trouve d'abord au livre 1 une anthropologie naturaliste qui pose la question du bien humain et de la fonction de l'homme en tant qu'homme. Cette inscription naturaliste se matérialise dans les formules rapidement proverbialisées d'Aristote qui mettent en scène une anthropologie naturaliste, comme par exemple : l'homme est par nature un vivant politique ; l'homme est par nature un vivant doté de langage ou encore : l'homme désire naturellement connaître.

Les livres 2 à 10, chapitre 6 de l'*Ethique à Nicomaque* traitent d'une anthropologie ordinaire/politique qui concerne la vie de l'homme grec dans la cité. Enfin, on trouve une fine pointe dans les trois chapitres 7 à 9 du livre 10 qui concerne ce qu'on peut appeler une anthropologie solitaire et superlative. C'est là que l'on trouve le portrait du philosophe divin.

1.3. Activité, Lieu, Protagoniste

La charte de l'anthropologie solitaire et superlative se construit autour de trois termes : la théorie, l'école, et le philosophe ; ces trois termes entrelacent une activité, un lieu et un protagoniste. Suivons brièvement Aristote dans son investigation sur ces trois termes à travers quelques lieux pris dans ses traités éthico-politiques.

La question de l'activité s'inscrit dans un débat philosophique très présent dans l'Académie de Platon. Elle est formulée dans les termes suivants : Quelles sont les différentes formes de vie que l'homme peut choisir ? Parmi ces formes de vie, quelle est la meilleure et la plus digne d'être choisie (βίος αἰρετότατος, forme superlative). Si l'on met en série les différents développements qu'Aristote consacre à cette question dans les traités éthico-politiques on obtient une liste des candidats à la première question ⁶ :

βίος ἀπολαυστικός : forme de vie de plaisir
βίος πολιτικός : forme de vie politique
βίος ξενικός : forme de vie étrangère à la vie politique
βίος φιλόσοφος / θεωρητικός : forme de vie philosophique,
théorétique ⁷.

Quant à la seconde question, celle de la meilleure forme de vie, Aristote cherche à la résoudre en passant en revue différents lieux et protagonistes. Regardons d'abord quels sont les lieux qu'Aristote imagine pour réaliser la forme de vie superlative. Dans l'*Ethique à Eudème*, il s'agit de la cité ordinaire. Dans le traité intitulé *La politique* (ou *Les politiques*), au livre 7, la question est en tension entre une vie dans la cité ordinaire et une vie dans la cité la meilleure (ἀρίστη πολιτεία). Ce n'est que dans l'*Ethique à Nicomaque* qu'Aristote élabore une stratégie pour résoudre les tensions mises en évidence dans l'*Ethique à Eudème* et *La politique*. On assiste alors à une valorisation parallèle de deux lieux : la cité pour la vie politique, et l'école pour la vie théorétique.

Le flottement relatif à l'identification du lieu se retrouve au niveau du protagoniste qui doit incarner la forme de vie la meilleure. Dans

6. Aristote, *Ethique à Eudème*, 1, 5 ; *Ethique à Nicomaque*, 1, 5 ; *Politique*, 8.

7. L'ensemble du dossier est reconstruit par S. Gastaldi, *Bios hairetotos. Generi di vita e felicità in Aristotele*.

l'Ethique à Eudème, il s'agit de l'homme noble, bel et bon, respectueux de la moralité traditionnelle (καλοσκάγαθός, σπουδαῖος). Dans la *Politique*, Aristote hésite entre le bon citoyen et le citoyen philosophe. *L'Ethique à Nicomaque* reprend la question entre l'homme vertueux et le philosophe.

1.4. La charte de l'anthropologie superlative

Après avoir recherché différentes solutions pour identifier les meilleurs activités, lieux et protagonistes, Aristote élabore dans le finale de *l'Ethique à Nicomaque* la charte de l'anthropologie superlative qui met en scène le protagoniste qui nous intéresse : le philosophe divin.

La charte de l'anthropologie superlative que l'on trouve dans le livre 10 de *l'Ethique à Nicomaque* décrit une activité : la théorie, un lieu : l'école (le Lycée), et un protagoniste : le philosophe. C'est dans ces quelques pages que l'on trouve la figure du philosophe divin. Résumons les points principaux de ces pages.

Aristote commence par souligner la contiguïté entre l'intellect humain et la divinité. L'objet de la théorie est la divinité, et le sujet de la théorie est la partie intellectuelle en l'homme, le νοῦς. La pratique de la théorie débouche sur une félicité théorique qui confère à l'activité philosophique, dit Aristote, « des plaisirs merveilleux par leur pureté et leur stabilité »⁸. La fixité de l'activité théorique est due à son caractère éminent, continu et autosuffisant. Ces trois traits caractérisent la théorie. L'éminence vient de sa contiguïté avec le divin, paradigme de la fixité ; la continuité est assurée par son inscription dans un lieu, l'école, et dans un régime de temporalité, celui de la σχολή, ou temps libéré des contraintes nécessaires et publiques. La théorie devient une fin pour elle-même en se libérant de toutes contraintes extérieures.

La somme de ces trois traits (éminence, continuité et autosuffisance) constitue la charte du philosophe divin. La forme de vie et la forme de pensée philosophiques se présentent comme une félicité, une béatitude. Le philosophe est l'unique bienheureux (μακάριος) sur terre, inférieur uniquement au divin sur lequel il réfléchit et dans lequel il se réfléchit. La spéculation est aussi une pratique spéculaire.

L'anthropologie superlative inscrit ainsi le philosophe dans un excès : la vie du philosophe est meilleure que la vie humaine. Ce qui revient à

8. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 10, 7, 1177a25-26.

dire que le philosophe, en la fine pointe spéculative de son activité, ne vit pas en tant qu'homme mais en tant qu'il y a quelque chose de divin (τί θεῖον) en lui. Cette position anthropologique excentrée est exprimée par Aristote au moyen de deux verbes qui sont des hapax dans le corpus aristotélicien : il y a d'une part le « vivre en humain », ἀνθρωπεύεσθαι, et le « vivre en immortel », ἀθανατίζειν⁹.

L'*Éthique à Nicomaque* met en tension d'un côté l'excès surhumain de la félicité théorique exercée par le philosophe et de l'autre côté la forme de vie éthico-politique du citoyen. La forme de vie politique est secondarisée, car elle est privée de σχολή, d'autosuffisance et de stabilité. La vie vertueuse éthico-politique est humaine, seulement humaine. Mais si l'humain virtuose trouve son lieu dans l'élément divin en nous, alors la vie vertueuse est finalement subordonnée.

L'anthropologie superlative opère ainsi une forte sélection : l'homme philosophe est éminemment intellect, et cette sélection sépare la vie intellectuelle du corps et du social. Ce mouvement d'exclusion (qui n'est jamais net et tranché chez Aristote) rapproche la félicité philosophique d'une religiosité traditionnelle. Ce faisant, Aristote recycle les attributs des maîtres archaïques de vérité étudiés par Marcel Detienne : l'homme qui vit selon son intellect est cher aux dieux, sa forme de vie est affine à la vie divine, ce qui permet à Aristote de réactualiser le vieux sens d'εὐδαιμονία comme faveur divine¹⁰.

1.5. Une anthropologie superlative euphémisée

Mais alors, à quoi ont servi toutes ces investigations sur les lieux, les activités et les protagonistes, si c'est pour revenir à la solution platonicienne d'un philosophe-roi ? La spécificité du geste d'Aristote est de dégonfler la figure platonicienne du philosophe tout en la maintenant. La solution peut se dire en une formule : la figure du philosophe divin chez Aristote est le produit d'une anthropologie superlative euphémisée. Prenons une dernière fois un peu de recul pour mesurer le geste d'Aristote.

Dans l'Athènes des philosophes du IV^e siècle avant J.-C., la question des formes de vie est très débattue, notamment dans l'Académie

9. Sur cette stratégie d'immortalisation, voir M. Vegetti, « *Athanatizein*. Strategie di immortalità nel pensiero greco ».

10. M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*.

de Platon et dans les écoles socratiques. Dans ce contexte, la question de la vie philosophique est centrale, puisqu'elle constitue le socle de l'idéologie qui légitime cette nouvelle figure sociale qu'est le philosophe. Aristote a fort à faire pour mettre de l'ordre dans ce débat très conflictuel où se mélangent des traditions, des revendications théoriques fortes et difficilement réconciliables.

Aristote est avant tout un cartographe du savoir. Il s'agit pour lui d'élaborer une recomposition unitaire et pacifiée qui trouve sa place dans le traité. Mais il ne peut pas renoncer au primat de la vie philosophique. Il reste le chef d'une école philosophique. La question est alors de savoir comment sauvegarder le primat de la vie philosophique d'ascendance platonicienne tout en critiquant le rêve platonicien du philosophe-roi, paradigme de cette présomption de la voix philosophique qui dit le vrai au nom des autres. Cette double exigence de sauvegarde et de critique se reflète dans la rhétorique de son discours : il s'agit d'euphémiser la charte du philosophe divin. C'est en effet ce qu'on peut lire dans le texte des chapitres 7 à 9 du livre 10 de l'*Ethique à Nicomaque*.

Aristote maintient le vocabulaire emphatique que Platon utilise pour décrire la félicité philosophique mais il le manipule avec des gants, insérant des modalisations destinées à euphémiser l'emphase. Aristote constelle son discours de modalisations du type « il semble que », « il est probable », « peut-être », le tout enrobé dans une construction hypothétique qui en suspend la force assertive. A titre d'exemple, voici les premières lignes du chapitre 7 du livre 10 de l'*Ethique à Nicomaque* :

Si la félicité est une activité conforme à une vertu, elle est, raisonnablement, conforme à la plus éminente : ce doit être celle de ce qu'il y a de meilleur. Que ce soit donc l'intellect ou quelque chose d'autre, en tout cas quelque chose qui, conformément à la nature, passe pour commander, guider et exercer la pensée dans le domaine de la beauté et du divin ; que ce soit même quelque chose de divin ou ce qui, en nous, est le plus divin, son activité, conforme à la vertu spécifique, doit être la félicité parfaite. En un mot, l'activité théorétique¹¹.

Le langage d'Aristote est prudent et relativement indéterminé. Aristote euphémise le portrait du philosophe divin, notamment en dédoublant le philosophe. En tant qu'homme, le philosophe vit selon la charte de vie

11. Aristote, *Ethique à Nicomaque* 10, 7, 1177a12-18, trad. J. Defradas, modifiée.

éthico-politique qui prescrit une solidarité avec les autres hommes dans la cité. En tant que philosophe, il se retire de la politique pour mener une vie étrangère (βίος ξενικός) et solitaire. Ce dédoublement permet de redistribuer les attributs platoniciens : le philosophe n'est plus le roi dans la cité, mais il est roi dans la théorie, dans son école, exilé de la vie politique.

La profession du philosophe est ainsi indexée, dans son ordre, à une figure d'exception. La forme de vie philosophique s'inscrit, contrairement à celle prônée par Platon, dans une division du travail intellectuel. Avec la charte du philosophe divin du livre 10 de l'*Ethique à Nicomaque*, l'activité théorétique, l'école et le philosophe sont désormais reliés.

Pour conclure ce dossier grec, retenons deux points. Premièrement, la charte du philosophe divin selon Aristote présente le caractère surprenant d'utiliser un vocabulaire emphatique issu de la tradition éthique grecque et de Platon tout en le reformulant selon une modalisation euphémisante. Deuxièmement, Aristote croise trois anthropologies : une anthropologie naturaliste indexée sur le biologique, une anthropologie politique indexée sur la cité et une anthropologie superlative indexée sur l'activité théorétique du philosophe.

2. Un épisode scolastique : Robert Grosseteste et Albert le Grand

L'*Ethique à Nicomaque* a connu des destins multiples durant le Moyen Age. Elle a survécu en langue grecque, à Byzance, mais elle fut aussi traduite en syriaque et en arabe ; elle a joué un rôle non négligeable dans la philosophie arabe (*falsafa*). Nous traiterons maintenant d'un épisode latin de la transmission médiévale de ce texte ; nous verrons comment, peu avant 1250, il a été traduit en latin par Robert Grosseteste, puis commenté par Albert le Grand.

2.1. Traduire : Robert Grosseteste

Nous sommes en Europe occidentale sur les territoires s'étendant aujourd'hui de l'Espagne à l'Italie. La philosophie d'importation connaît alors un essor sans précédent au Moyen Age. Entre 1120 et 1280, des équipes de traducteurs professionnels traduisent de l'arabe et du grec sans relâche : presque tout l'Aristote connu aujourd'hui est traduit, il est

accompagné, parfois précédé, de commentaires issus des mondes arabe et grec byzantin. Vers 1200, une nouvelle institution est créée en Occident : l'Université, qui accueille et discipline ce matériau nouveau.

L'histoire de la traduction latine de l'*Ethique à Nicomaque* débute cependant dans la première moitié du XII^e siècle. Avant 1150, le texte est traduit du grec à deux reprises, mais ces deux premières traductions latines sont incomplètes, sans le fameux livre 10 notamment. Elles sont dues à un juge italien, Burgundio de Pise, qu'on retrouve à Byzance en 1136, comme *interpre*s/traducteur, dans les débats théologiques sur la trinité.

Dans la première moitié du XIII^e siècle, l'histoire des traductions de l'*Ethique à Nicomaque* connaît quelques péripéties arabo-latines, mais l'événement majeur pour notre récit est la première traduction latine complète, par Robert Grosseteste, un théologien franciscain qui est alors évêque de Lincoln et qui a presque quatre-vingts ans. Nous sommes en 1246 ou 1247. La traduction de Grosseteste instaure une sédimentation : elle s'élabore sur les traductions antérieures, aux endroits où il en existe. Grosseteste se soucie toujours de maintenir les équivalences instituées par Burgundio de Pise, même lorsqu'elles lui paraissent discutables¹². S'il préfère une autre traduction, il adopte la pratique typiquement médiévale du doublet : *supra uersum* ou *in margine*, il signale une alternative possible ou justifie une substitution. Il dispose de plusieurs manuscrits grecs, parfois collationnés et achetés en Grèce par ses assistants. Le franciscain anglais Roger Bacon signale que Robert est secondé par une importante équipe de traducteurs¹³. Avec l'*Ethique à Nicomaque*, Robert traduit un ensemble de commentaires byzantins compilés à Constantinople à la fin du XII^e siècle. Chaque livre de l'*Ethique à Nicomaque* est donc accompagné d'une lecture issue du monde scolaire byzantin.

12. Voici sa notule *in margine* accompagnant la traduction de la première phrase de l'*Ethique à Nicomaque* : *In greco habetur* « *Omnis ars et omnis methodus* ». *Nos autem pro hoc nomine* « *methodus* » *posuimus hoc nomen* « *doctrina* », *quia alii ante nos sic transtulerunt* (Robert Grosseteste, *Liber Ethicorum. Translatio Roberti Grosseteste Lincolnien*, p. 141 de l'éd. citée).

13. Roger Bacon, *Compendium studii philosophiae*, cap. 8 (p. 472 de l'éd. citée).

Les traducteurs scolastiques se conçoivent comme des *interpretes*, non pas comme des auteurs¹⁴. Leur idéal de traduction serait une fonction bijective permettant de passer d'une langue dans une autre de manière univoque et quasi mécanique. Ils revendiquent une pratique de la traduction *de uerbo ad verbum*. Ils prennent le contre-pied de l'usage des rhéteurs antiques relayé par saint Jérôme, qui soulignait la nécessité de traduire *de sensu ad sensum* en respectant le génie propre de chaque langue. L'option littéraliste est défendue au moyen d'une conception précise de la langue latine, dont on souligne la parenté étroite avec le grec.

Dans la traduction de l'*Ethique à Nicomaque* de Robert Grosseteste, tout mot n'a en général qu'un seul équivalent ; lorsqu'une traduction alternative est nécessitée par la polysémie irréductible d'un même terme grec dans des contextes différents, une notule justifie l'exception. S'il ne trouve pas d'équivalent latin (par exemple pour ἀνάρκεια), Robert translittère le terme grec et ajoute une périphrase *supra uersum* (*id est « per se sufficiencia »*). Les notules fleurissent entre les lignes ou dans les marges. Parfois elles prennent l'allure d'un petit commentaire à teneur philologique, parfois d'une remarque philosophique. Il y a aussi des notices relatives à une donnée historique ou mythologique. La morphologie et la syntaxe grecques ainsi que l'ordre des mots sont également conservés, parfois au détriment de la grammaire latine¹⁵. Les résultats de cette pratique sont parfois curieux, souvent ils ont des effets inattendus : ils fécondent et déterminent des interprétations.

2.2. Lire : Albert le Grand

L'un des premiers lecteurs professionnels de la traduction de Grosseteste est un théologien dominicain : Albert de Lauingen, né dans le duché de Souabe, en Allemagne, vers 1200. Son surnom est *Albertus Magnus*, Albert le Grand.

Lorsqu'il se met à commenter l'*Ethique à Nicomaque*, un peu avant 1250, Albert le Grand est à Cologne. Il revient de Paris, où il a enseigné la théologie à l'Université. Il est appelé à Cologne pour fonder le premier

14. Voir l'analyse présentée par Ch. Burnett, « Translating from Arabic into Latin in the Middle Ages: Theory, Practice, and Criticism ».

15. Voir la description donnée par H. P. F. Mercken, « Robert Grosseteste's Method of Translating: A Medieval Word Processing Programme? ».

Studium generale dominicain de l'Europe centrale, l'unique grand centre universitaire hors de la France, de l'Italie et de l'Angleterre. Chargé de cette mission, le théologien Albert commence paradoxalement par rédiger des leçons sur l'*Ethique à Nicomaque*. Durant la décennie suivante, il se consacre exclusivement à l'étude de la philosophie d'Aristote, dont il donne plus de vingt commentaires.

En fait, le *Super Ethica* de 1250 constitue un tournant dans la carrière intellectuelle d'Albert le Grand : le dominicain se défait d'une conception théologienne et christocentriste, selon laquelle il faut garder son intelligence captive dans l'obéissance du Christ. Il commence à défendre une séparation méthodologique et disciplinaire entre théologie et philosophie. Il interdit toute discussion à coloration théologique en philosophie et il élabore une anthropologie philosophique non-poreuse, sans infiltration théologique¹⁶.

En commentant l'*Ethique à Nicomaque*, en particulier les livres 1 et 10, Albert invente en effet une anthropologie philosophique que l'on pourrait qualifier d'autonomiste, de graduelle et d'ascensionnelle. Cette anthropologie assure à l'homme une sortie du monde animal, une échappatoire hors du déterminisme biologique, et cela sans le secours de la religion et en cette vie. Elle prend au sérieux la possibilité de divinisation de l'homme par l'homme qui était énoncée par Aristote de manière si curieuse, euphémique et superlative à la fois, dans le livre 10 de l'*Ethique à Nicomaque*.

Albert invente cette anthropologie en lisant l'*Ethique à Nicomaque* de manière unitaire. Dès le début, il a le livre 10, chapitres 7-9, en point de mire : c'est-à-dire l'excellence de la vie philosophique. Il exploite la rhétorique superlative d'Aristote, disant qu'il y a deux biens maximaux (deux *summa bona*) pour l'homme : le bonheur politique (la *ciuilis felicitas*) est la fin la meilleure de l'homme ; le bonheur atteint dans la pratique philosophique (la *contemplatiua felicitas*) est aussi la fin la meilleure de l'homme. Albert est conscient du paradoxe grammatical et théorique qu'il y aurait à faire cohabiter deux superlatifs relatifs ; cependant il exploite ce paradoxe avant de le résoudre, il en fait la charpente de son anthropologie : dans sa spécificité proprement humaine, l'homme est

16. Cette interprétation a été défendue de manière convaincante par L. Sturlese, *Storia della filosofia medievale tedesca nel medioevo. Il secolo XIII*. Au sujet d'Albert, voir aussi A. de Libera, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*.

double (*duplex*) dit-il. Il est raison (*ratio*) et intellect (*intellectus*); cette dualité anthropologique reflète la duplicité des fins¹⁷.

D'abord la raison : elle est une faculté discursive et tâtonnante, soumise aux conditions temporelles et spatiales ; elle procède pas à pas, elle est à l'œuvre dans l'ensemble des pratiques scientifiques qui partent de l'expérience ou déduisent, infèrent, concluent, circulent entre les énoncés ou les thèses. Le bien maximal pour l'homme considéré comme raison est le bonheur politique. Il y a donc une forte inflexion politique, conforme à Aristote, dans une première phase de la lecture albertinienne.

Mais Albert pense que la raison humaine est imparfaite du fait même de la discursivité tâtonnante de ses procès. Elle avance dans l'ombre (elle est *obumbrata*, dit-il), et elle est créée à la limite inférieure de l'intelligence (*in horizonte intelligentiae*). Par en haut, l'homme bifacial d'Albert est donc en contact avec quelque chose de plus parfait : l'intelligence. Qu'est-ce qu'une intelligence ? Dans le contexte de la cosmologie des philosophes, elle est une substance astrale, demeurant dans un ciel parfait, au-delà de la sphère sur laquelle circule la lune.

Pour présenter l'anthropologie d'Albert, il faut en effet la situer dans le contexte d'une cosmologie d'importation arabe, celle du philosophe persan Avicenne en particulier. Dans cette cosmologie, la réalité la plus parfaite est la plus éloignée de la terre, du centre ténébreux. Mais ce cosmos est essentiellement intellectuel : ce qui est le plus parfait n'est pas d'abord ce qui a le plus d'être ou de pouvoir, mais ce qui est le plus pensée, donc ce qui est le plus universel, ce qui est détaché des conditions particulières de la matière. Dans cette cosmologie, les moteurs des cieux coïncident avec des intelligences, qui, en se pensant et en pensant toujours ce qu'elles pensent, produisent le degré noétique inférieur, jusqu'à notre monde délétaire, le moins parfait. Les intelligences de cette cosmologie intellectuelle sont donc de la pensée sans distinction d'objet et de sujet : elles se pensent toujours, en acte, sans procès ni discursivité ; elles se produisent en pensant, elles sont indistinctement sujet, objet et lieu de la pensée.

Le coup de force d'Albert le Grand est d'importer ce fonds arabe dans son discours anthropologique, pour ouvrir une lucarne sur le cosmos¹⁸.

17. Albert le Grand, *Super Ethica*, Liber I, lectio VII, p. 32-33 de l'éd. citée.

18. A ce sujet, voir K. Flasch, *Meister Eckhart. Die Geburt der « Deutschen Mystik » aus dem Geist der arabischen Philosophie*, p. 69-85.

Dans cette mythologie, l'homme peut s'unir à la dernière des intelligences cosmiques, celle qui est le plus proche de nous et qui est dénommée « intellect ». Au terme de l'étude de la philosophie, c'est-à-dire en étudiant toutes les sciences énumérées par Aristote, l'homme touche et se conjoint à l'intellect, il coïncide avec la pensée, par instants bien sûr. La noéto-cosmologie d'Albert comporte une théorie de l'homme noble, antérieure d'un demi-siècle à celles de Dante Alighieri ou de Maître Eckhart.

Albert précise les modalités de cette conjonction (*coniunctio*) à l'intellect dans son traité *Sur l'âme*¹⁹. Dans le troisième livre, il affirme son accord presque total avec le philosophe arabe Averroès. Notre propos n'est pas d'entrer dans le détail, mais de pointer les complexités d'une tradition. La traduction de l'*Ethique à Nicomaque* par Robert Grosseteste est décisive, mais elle est précédée de nombreuses autres traductions d'Aristote, dont le traité *De l'âme*, traduit et très largement diffusé dès 1220. La lecture d'Albert doit donc être replacée dans le contexte d'incessants débats universitaires portant sur le traité *De l'âme* d'Aristote. Dans ce contexte, le grand commentaire d'Averroès sur le traité *De l'âme* et l'encyclopédie philosophique du philosophe persan Avicenne, le *Livre de la Guérison*, ont joué des rôles primordiaux. Sans compter les fonds juif et chrétien, d'où vient par exemple le mot *obumbratio* qui est mis en circulation avec la traduction de la Bible par saint Jérôme à la fin du IV^e siècle. Enfin, l'héritage byzantin a été trop souvent négligé, en particulier les commentaires de l'*Ethique* par Eustrate de Nicée et Michel d'Ephèse²⁰.

Pour revenir à l'éthique et à Albert, on entrevoit donc la complexité de son opération exégétique. Celle-ci sert les besoins d'une anthropologie philosophique gradative : l'homme accomplit d'abord les œuvres de la raison, c'est son premier bien maximal, puis, au terme des activités rationnelles de la science, il peut sortir du monde, se joindre par instant à l'intellect ; c'est là son second bien maximal, « le plus » maximal des deux, puisqu'il vient en second dans le processus de perfection. En d'autres mots, l'homme peut progressivement sortir de l'individuel et du terrestre, pour entrer dans l'universel et le céleste. Sur le plan éthique,

19. En particulier dans le Liber III, Tract. 3, cap. 11, p. 221-223 de l'éd. citée.

20. Voir la mise au point de L. Bianchi, « Felicità intellettuale, "ascetismo" e "arabismo" : nota sul *De summo bono* di Boezio di Dacia ».

cette possibilité prend la forme d'un devoir : la réalisation intellectuelle de l'homme, hyperfloraison ou *superfloratio* de sa nature, constitue la perfection anthropologique la plus spécifique, dans la droite lignée des savoirs qui procèdent de la raison. L'homme qui y renonce incline de plein gré dans le sens d'une régression au stade animal. Il abandonne sa liberté d'homme pour se soumettre aux instincts et aux déterminations biologiques de la nature animale ; il se fait alors bestiaire : porc par la concupiscence, lion par la rapine, chien par la colère, etc.

L'homme qui pense se divinise. Cette thèse d'éthique aristotélicienne a des conséquences pratiques chez Albert. Le philosophe divinisé opère des choses divines. La disposition d'un pouvoir sur la nature est une conséquence quasi triviale de l'anthropologie d'Albert : le théologien dominicain a en effet écrit sur l'alchimie, il l'a pratiquée et il n'y a rien de mystique là-dedans. Il est presque normal que le philosophe, exhaussé par instants des conditions de la matière, puisse intervenir sur les corps, agir souverainement sur l'état des choses d'ici-bas. A celui qui douterait de la possibilité de la conjonction avec l'intellect, à celui qui rirait des prétentions du sage, Albert répond avec une tranquille provocation. Il invoque un fait d'expérience pour prouver la possibilité de la divinisation philosophique : nous voyons les sages, heureux, intelliger les choses divines.

Conclusion

Pour conclure, il peut être intéressant de relever l'efficacité de cette lecture albertinienne sur l'imaginaire biographique d'un lecteur d'Albert. Si Albert dit avoir vu de ses propres yeux des hommes divinisés, il n'en donne pas les noms. Un élève d'Albert, le frère dominicain Ulrich de Strasbourg, fournit un témoignage plus précis dans sa somme *Sur le bien maximal* (*De summo bono*) :

Mon maître Albert, déjà évêque de Ratisbonne, pense différemment de tous les autres docteurs que j'ai mentionnés; c'est un homme si divin en toute science (*diuinus in omni scientia*), qu'on peut le qualifier à bon droit de merveille et miracle de notre temps (*nostris temporis stupor et miraculum*); de plus, il est expert en magie (*et in magicis expertus*) [...] ²¹.

Francesco GREGORIO
Catherine KÖNIG-PRALONG
FNRS – Université de Lausanne
Université de Fribourg

21. Cité in L. Sturlese, *Storia della filosofia medievale tedesca nel medioevo. Il secolo XIII*, p. 121.

BIBLIOGRAPHIE

Textes

- ALBERT LE GRAND, *Super Ethica. Opera omnia*, t. XIV, 2 fasc., édition Wilhelm Kübel, Monasterium Westfalorum in Aedibus Aschendorff, 1968.
- , *De anima. Opera omnia*, t. VII, édition Clemens Stroick, Monasterium Westfalorum in Aedibus Aschendorff, 1968.
- ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, traduction Jean Defradas, édition Marc Defradas et Françoise Defradas-Colmez, Paris, Presses Pocket, 1992.
- , *Les politiques*, édition Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 1993.
- , *Ethique à Eudème*, édition Emile Lavielle, Paris, Presses Pocket, 1999.
- PLATON, *République*, édition Pierre Pachet, Paris, Gallimard, 1993.
- ROBERT GROSSTESTE, *Liber Ethicorum. Translatio Roberti Grosseteste Lincolnienensis*, édition René-Antoine Gauthier (Aristoteles latinus, 26, 1-3, fasc. 3), Leiden/Bruxelles, E. J. Brill/Desclée de Brouwer, 1972.
- ROGER BACON, *Compendium studii philosophiae. Opera quaedam hactenus inedita Rogeri Baconi*, t. I, édition John Sherren Brewer, Kraus Reprint, 1965 (London, 1859¹).

Etudes

- BENOIST, Jocelyn, « La philosophie comme métier », *L'aventure humaine*, 7 (1997), p. 39-52.
- BIANCHI, Luca, « Felicità intellettuale, “ascetismo” e “arabismo” : nota sul *De summo bono* di Boezio di Dacia », in *Le Felicità nel Medioevo. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio Medievale. Milano, 12-13 Settembre 2003*, a cura di Maria

- Bettetini e Francesco D. Paparella, Louvain-la-Neuve, Brepols, 2005, p. 13-34.
- BURNETT, Charles, « Translating from Arabic into Latin in the Middle Ages: Theory, Practice, and Criticism », in *Editer, traduire, interpréter: Essais de méthodologie philosophique*, eds Steve G. Lofts et Philippe W. Rosemann, Louvain/Paris, Editions de l'Institut supérieur de philosophie/Peeters, 1997, p. 55-78.
- CAMBIANO, Giuseppe, « Schiavitù e libertà dai classici », in *Di fronte ai classici. A colloquio con i Greci e i Latini*, a cura di Ivano Dionigi, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, p. 32-44.
- DETIENNE, Marcel, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, LGF, 2006 (1967¹).
- FLASCH, Kurt, *Meister Eckhart. Die Geburt der « Deutschen Mystik » aus dem Geist der arabischen Philosophie*, München, C. H. Beck, 2006.
- GASTALDI, Silvia, *Bios hairetotos. Generi di vita e felicità in Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2003.
- HADOT, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002 (1993¹).
- LIBERA, Alain de, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Paris, Vrin, 2005.
- MERCKEN, Henri Paul Florent, « Robert Grosseteste's Method of Translating: A Medieval Word Processing Programme? », in *Tradition et traduction. Les textes philosophiques et scientifiques grecs au Moyen Age latin*, eds Rita Beyers, Jozef Brams, Dirk Sacré et Koenraad Verrycken, Louvain, Leuven University Press, 1999, p. 323-370.
- NATALI, Carlo, « Aristotele professore? », *Phronesis* 31 (1991), p. 61-73.
- STURLESE, Loris, *Storia della filosofia medievale tedesca nel medioevo. Il secolo XIII*, Firenze, Olschki, 1996.
- VEGETTI, Mario, « Il corso e il trattato. Pertinenza disciplinare e costruzione della tradizione in Aristotele », in *Le forme della comunicazione scientifica*, a cura di Massimo Galuzzi, Gianni Micheli e Maria Teresa Monti, Milano, FrancoAngeli, 1998, p. 27-40.
- , « *Athanatizein*. Strategie di immortalità nel pensiero greco », in *Dialoghi con gli antichi*, a cura di Silvia Gastaldi, Francesca Calabi, Silvia Campese e Franco Ferrari, (Studies in Ancient Philosophy 8) Sankt Augustin, Academia Verlag, 2007, p. 165-178.